

※ 勞思光教授逝世週年專輯 ※

勞思光教授的德性理論

陳振崑*

一、前言：文化哲學的理論建構 及儒家成德之學的現代闡揚

以《中國哲學史》聞名於華人學界的臺灣中央研究院院士勞思光教授（榮璋，1927-2012）二〇一二年十月二十一日逝世於臺北寓所¹。勞教授一生的學術志業在於面對普世性文化危機與哲學危機，並尋求可能的希望與出路。《中國哲學史》所完成之中國傳統哲學的系統闡釋，以及一系列西方近現代哲學思想的釐清，都只是為了文化哲學理論之奠基，進行先行的鋪路準備。為了建構文化哲學理論的基礎，勞教授經歷了一個既深遠又廣闊的觀念探索歷程：從康德知識論的批判分析、以卡納普為代表的維也納學派的邏輯語言分析，到後期維根斯坦的日常語言分析（如奧斯丁語用學）；從黑格爾的主體性哲學與辯證系統理論、帕森斯的理性功能論、社會文化結構主義與系統整合理論、韋伯對於現代性的憧憬與反省，尼采與馬克思對於現代性的批判、涂爾幹的社會實有概念，到哈伯瑪斯的普遍語用學、交互主體性、對話倫理學、溝通理性、事實與規範的分判，以及後形上學思維（超脫實體性或主體性哲學的思維）的程序合理性；又旁及高達美的視域融合與魯曼的系統理論模型。蘊含在歐美各學說理論中的開放成素（不管是建設意識或解放意識），以及

* 陳振崑，華梵大學哲學系副教授。

¹ 勞思光教授祖籍湖南長沙，1927年生於陝西翰林世家。高祖父崇光公官拜兩廣總督，父親競九先生中將退伍，曾參加同盟會與辛亥革命。勞教授1985年於香港中文大學哲學系榮退，曾與當代新儒家學者唐君毅、牟宗三與劉述先諸教授同事。期間曾兩度赴美於哈佛、普林斯頓大學訪問研究。1994年起應聘為華梵大學東方人文思想研究所、哲學系教授，2006年起改聘為講座教授，直至2012年10月辭世。

後現代哲學對於理性的種種質疑，都是勞教授用來為文化哲學奠定理論基礎的思想資源與理論借鏡，勞教授吸納了上述從分析、思辨、自覺、批判、反省、解構、整合……到整個理性的開放思維。

勞教授晚年雖然極為肯定哈伯瑪斯的哲學思考可以收攝文化哲學的大問題，但勞教授對哈伯瑪斯哲學的限制，諸如：強調程序合理性的形式主義未能真正安立價值之源、未建立在真正內在主體性之上的交互主體性思維的弱點，實際上也早已有所覺察。可惜礙於身體的持續虛弱與驟然遽逝，勞教授終究未能完成他的學術志業，這正有待後人的繼續努力。

勞教授近出版三大著作《文化哲學講演錄》、《虛境與希望——論當代哲學與文化》與《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》²，以及最後一篇長文〈論非絕對主義的新基礎主義〉，更顯現勞教授晚年對新哲學思惟的探索與思想理論的建構，仍然努力不懈地進行著。

〈論非絕對主義的新基礎主義〉一文是勞教授晚年較具細膩理論分析的長篇力作。勞教授指出：各種形式的絕對主義哲學理論對於實體性與終極性的預認，以及對理論之不可修改性的堅持，因著理論體系的自我封閉，終將造成理性作用的自我否定，但另一方面勞教授卻又認同哈伯瑪斯對於理性之普遍性的堅持，並未因此而落入文化多元主義與哲學相對主義。因此他仍然努力為人類理性心靈的自覺活動，尋求定性、定位與定向的基礎條件。為了免於落入絕對性的自我封閉，與相對性的自我放任兩個極端，勞教授主張極限概念與理論的可修改性，以各種蘊含建設意識與開放成素的理論模型或觀念，增進建構文化哲學的理論要求與理論效力。

勞教授在此文中力圖通過邏輯實證論的嚴格檢驗，在語言效率的課題上，超越科學物理語言（以自然世界為對象）、生物語言（以有機存在為對象），探求可以建立心理語言（以自主活動為對象）與倫理語言（以交互活動為對象）的嚴謹知識基礎。這是勞教授為自然科學與人文學科的學術整合建立語言學理論基礎的嘗試，也可以做為後人探討勞教授哲學思想理論之開展的語言學假設。

儒家成德之學中，孟子性善論所立四端之說，就是人生為善之可能性基礎是什

² 勞教授的三本新著作對於文化哲學，諸如黑格爾、馬克思、詮釋學模型，以及社會科學之文化理論，諸如帕森斯、韋伯模型，還有哈伯瑪斯的溝通行動理論，中國哲學的世界化、儒家成德之學、當代哲學危機與文化危機……等議題都進行了反思。

麼，這一重大問題的解答；就是德性與價值根源在哪裏的解答。德性與價值的根源不在於客體，而在主體的自覺。就勞思光教授而言，孔孟心性論哲學皆是以主體性為根本，不是以存有論與宇宙論的客體性為根本，因此也就沒有追溯於天道的必要性。不同的學者對於「道德主體」界定的涵義可能有所差別，但是它仍然具有較為被普遍公認的一般涵義：即「道德價值的自覺」，亦即是一個具有內在道德認知、道德情感、意志決斷與行動能力的主宰體。勞思光教授曾從三個層面省察了儒學做為成德之學的奠基問題：

（一）道德意志之主宰性的透顯：在第一層面的基礎問題上，肯定成德之學真正基礎在於道德意志之主宰性的透顯³。針對儒學如何定立道德哲學的可能性及必要性這基礎問題上，勞思光教授仍然直接肯定人心本有的道德能力，並列舉孟子以仁義為我固有之，使得道德基礎在理論上的可能性與實踐上的必要性兩者合而為一的開展。並因此肯定陸象山之講「本心」、王陽明之立「良知說」及「知行合一」。由此可知道德主體性仍然是最重要的理論與實踐基礎。

（二）道德意志的合理化：從第二層面看，儒學所謂「工夫論」講道德實踐的活動歷程、動力及境界等問題，即構成整套的自我轉化理論。這首先牽涉理性的意義，在傳統儒學這理性便是指對理性能力的自覺，如伊川所謂「循理便是善」、陽明所謂「良知即天理」。這即是「意志如何理性化」的課題，也是儒學工夫論的中心⁴。

（三）自主性存在與社會性存在的安立：勞教授最後反思指出從第三層面看，傳統儒學對社會結構層面的客觀獨立性未能加以注意，因此將政治生活與社會生活全部化約為道德生活的延長。當《孟子》以「不忍人之心」做為「不忍人之政」的根源；《大學》形成由「格物」、「致知」、「誠意」、「正心」到「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」的全套理論，都以「化約取向」看待政治生活，涂爾幹所謂「社

³ 參閱勞思光著，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁152。第一層面：道德哲學的基礎理論問題，諸如道德基本觀念、道德語言功能等。第二層面：道德意志及道德生活的問題，諸如道德引導實踐方面的道德實踐之動力及程序、道德語言的實際指涉；道德理論認知方面對於道德行為的闡釋、對於道德德目的說明等。第三層面：社會層面，涉及道德秩序及道德教育的問題。傳統儒學缺乏對於社會實有 (social reality) 的觀念。

⁴ 參閱同前註，頁154。「約化取向」即「化約取向」。

會性的實有」不能單單由個人道德生活所延伸而出的認知⁵。

限於本文之主旨與篇幅，筆者嘗試透過以下四個步驟，解析與連結勞教授著作中一連串以道德自我理論為核心的德性理論的開展歷程：1. 勞教授自我理論中「德性我」如何建立？2. 做為道德意識根源之主體性之「自覺心」如何透顯？「合於理」的道德判斷如何被客觀合理性要求？3. 從「主體性」到「交互主體性」的倫理學轉向如何進行？4. 勞教授的「理分」觀念蘊含了何種型態的具體「道德情境」考量？

再者筆者將特別著重的指出勞教授如何突破現代主體性哲學的局限，進而嘗試建構「交互主體性」與「主客交融」新型態的德性理論；並嘗試探索勞教授的德性理論是否可歸屬於義務論倫理學與德性倫理學的可能性。

二、自我理論中的「德性我」如何建立？

回顧勞思光教授在《中國哲學史》建立的自我理論，是以「形軀我」、「認知我」、「情意我」、「德性我」四個設準 (postulates) 劃分自我境界。他認為孔子以形軀之生死不足計，則其他形軀欲求更不待說。「形軀我」在孔子思想中被置於次要地位，且把「情意我」、「認知我」都看成依附於「德性我」⁶。再者勞思光教授認為意志之純化遠較認知重要，孔子所提之「仁、義」觀念，顯然屬於「德性我」，因此總結出：

孔子之學為「重德」之學。孔子之精神方向可稱為「德性之學」。⁷

就此而論，孔子之所以主「殺身成仁」，乃是面對形軀與德性兩難衝突之特殊狀況的價值抉擇，並非單面向的一味輕視形軀我。若對比於道家哲學之重視「自由」與「逍遙」，以及佛教哲學之企求「捨離」、「解脫」，孔子開創之儒家思想重心，是一種以德性為優位的自我理論，殆無疑義。勞思光教授說：

儒學之「主體性」，以健動為本，其基本方向乃在現象中開展主體自由，故

⁵ 參閱同前註。

⁶ 「子曰：志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《衛靈公》）「子曰：知及之，仁不能守之；雖得之，必失之。」（《衛靈公》）「子曰：有德者必有言〔思辯論議〕，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。」（《憲問》）參閱勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，2001年），卷1，頁143-145。

⁷ 同前註，頁146。

直接落在「化成」意義之德性生活與文化秩序上。⁸

如此認定孔子之仁學為德性優位之道德理論，當然並不必然需要排除人生中美學的與實用的價值。身外之物的「富貴」之所以被孔子看成有如「浮雲」，恰正因為它的「不義」；這即是孔子對德性生活「君子固窮」的堅持。倘若美學的與實用的價值追求並不與道德價值相衝突的話，則孔子一定不會反對「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」的孔子曾學琴並樂於談論音樂。

由此可知勞教授的德性我觀念，乃是建立在意志的純化、價值的抉擇與理性的認知之上，由此奠定傳承儒家心性之學意志優位於理性的道德哲學基調，並把道德的修養工夫與文化的生活秩序相結合為一體。

三、做為道德意識根源之主體性的「自覺心」如何透顯？「合於理」的道德判斷如何被客觀合理性要求？

勞思光教授指出儒學心性論之基源問題，乃為：探詢「德性如何可能」？此屬於德性價值之安立問題，為「應該／不應該」之道德判斷尋求理據。德性價值之安立問題與各類的存有問題做為「有／無」之事實判斷的根源，當明確劃分為「價值」與「存有」不同領域⁹。勞教授進一步指出若把存有原則與價值原則合一，因而混淆了實然與應然的領域，將產生種種的理論困難。價值原則的應然領域，例如德性的追求「善」或「好」，預設了主體的自覺選擇與努力，即有所謂「未定項」，若是全然已被存有原則的實然領域（例如天道）所決定，則價值原則就不再成其為價值原則。相反地，若價值原則未全然為存有原則所決定，則此存有原則（天道）是否仍成為其存有原則？若一個理論不能化解同時並列此兩個原則的衝突，則對於一切道德文化問題的闡述都將成為不可理解¹⁰。

勞思光教授在後來的〈論儒學在中國現代化運動中之正反作用〉中，在引導性的哲學 (orientative philosophy) 與認知性的哲學 (cognitive philosophy) 的理論區分下，確認儒學做為「成德之學」，在於「自我轉化為君子、大人或聖賢」；儒學之

⁸ 同前註，卷 2，頁 299。

⁹ 參閱同前註，卷 1，頁 85-86。

¹⁰ 參閱同前註，卷 2，頁 37-38。

論「人文化成」，在於「社會轉化為富而好禮的文明社會」。兩者之功能表現都屬於一種「引導性的哲學」¹¹。

儒家成德之學做為一種「引導性的哲學」，其道德理論真正的基礎在於道德意志之主宰的透顯。此道德意志之主宰性的證立，不是從論證或解析而來，乃是由意志自身直接體現其主宰性。勞思光教授指出孔子即是同時承認自覺的主宰性與客觀的限制，他採取的是一種「義命分立」，「命中顯義」的人文主義立場。他既不奉神權，亦不落物化，更不求捨離¹²。勞思光教授的德性我觀念立基於一個蘊涵「最高自由」與「主宰性」的「主體」，由此最高自由主體面對世界，則以是否合於「理」的意志方向之選擇，做為道德價值的判準，因而有其正反兩面活動之可能性。「合於理」乃「德性我」之最高目標¹³。勞教授更以自由意志之理性化（理性意志）做為成德之學的根本主張。最高主體中的自由意志以其主宰性與超越性，只能充當成德工夫的必要條件。同時理性化的活動中，「合於理」的價值判準，還要求符合客觀形式方面的普遍性、有效性與可修改性，以及實質內容方面的良善價值。

在道德自我理論方面，勞思光教授延續《中國哲學史》「德性我」的觀念，更陸續融攝西方現代諸哲學理論與道德理論。回顧勞思光教授把孔子的「仁」闡釋成「道德價值的自覺」與「公心」等意涵，在宋明儒的詮釋脈絡中，基本上是兼採了伊川理學之重視道德理性之「循理」或「合於理」的客觀普遍性，與陸王心學之重視道德理性之「主體性」的自覺。「合於理」的「客觀普遍性」與「自覺心」的「主體性」兩者兼顧，為勞思光教授之道德主體理論的建構，奠定了一個「主客交融」的型態，兼具較為穩固的理論實踐基礎。

四、從「主體性」到「交互主體性」 的倫理學轉向如何進行？

主體論 (subjectivism) 的真正對立面是「絕對主義」(absolutism)。簡要言之，勞思光教授之所以不同於當代新儒家，其中一個思想特質便是其拒絕獨斷的形上學

¹¹ 參閱勞思光著，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 149-150。

¹² 勞思光：《新編中國哲學史》，卷 1，頁 78。

¹³ 參閱同前註，卷 3 上，頁 68。

與力求避免絕對主義的封閉性。他中期的「德性我」理論不僅建立在存有與價值相劃分的基礎理論架構上，更在「義命分立」的客觀限制中顯現道德主體的自覺。更因他堅持兼顧建設意識與解放意識的理性反思，因此所從事理論基礎的建構，不落入封閉的大系統。

在〈論非絕對主義的新基礎主義〉中，思光教授參照卡納普原型理論，提出了層級結構 (hierarchical structure) 與外加特性 (supervenient characteristics) 這兩個觀念，做為語言陳述知識對象的基本重點。勞思光教授採取以語言系統——對應做為對象的存在領域或活動領域，在不同層級的存在領域之間，則由外加特性決定層級之間的差異。即各類語言在說明其對象時，上層存在或活動已預設了下來層存在或活動；反之，下層存在或活動則須依靠外加特性，向上提升地生出獨立的意義領域，才能跳脫該層級語言的限制，以說明或理解上層存在或活動。例如物理語言無法說明有機生物的生理現象，需外加獨立於物理存在領域意義（即有機的存在），成立及運用生理語言，才能勝任說明生理現象。

如果以條件系列來表示科學語言（含物理及生理語言）描述自然世界與生命現象的特色，則自主性即表示不受條件系列決定，乃是隨著自由意志轉移的自主能力。交互主體性按這個邏輯，仍然要先預設自主性的活動。如此類推以總成生活世界的整體圖象：（括號內文字由筆者所加）

- | | | |
|--------|---------|----------------------|
| （倫理語言） | 交互的活動領域 | （多數自主性存有間出現的交互活動） |
| （心理語言） | 自主的活動領域 | （自我意識、自主性活動） |
| （生理語言） | 有機的存在領域 | （有機體、生命現象） |
| （物理語言） | 物理的存在領域 | ¹⁴ （自然世界） |

審視這個層級結構圖表及外加特性，勞思光教授是援用物理主義（一種科學哲學）的立足點，由下而上有效地建構物理存在、有機存在、自主活動、交互活動等各個層級。就理性要求的普遍性與具體性而言，且先不牽涉存有論（如唯物論或唯心論）的種種主張，單單就語言面對存在與活動領域的運用來看。這生活世界存有與活動的層級結構，以及外加特性的觀念，對於自我理論或文化理論的建構，具有莫大的助益與啟發性。這應該可以繼續向上拓展生活世界的意義藍圖。不過得嚴格

¹⁴ 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》（香港：香港中文大學出版社，2007年），頁159。

遵守上層存在或活動預設下層存在或活動的規則，以及真正認識外加特性的確切涵義。

但由此來反思道德主體的理論，層級結構與外加特性對於自我理論，雖然可以進行實然的說明與分析，但無法成為應然（道德價值抉擇）的理據。再者自主性與交互自主性之間的關係，則存在著一些糾結。按層級結構的邏輯，交互主體性必先預設自主性的存在。然而社會「倫理」是否必然以個人「道德」為基礎？這在道德哲學與社會科學之間，就產生了爭議。從道德哲學來看，社會倫理的交互主體性要建立在個人道德的自主性之上，這可以成立。但就社會科學來看，涂爾幹提出所謂「社會性的實有」，肯定社會性的實有，有獨立於個人道德的自主性。社會性的實有是否仍必要預設個人道德的自主性？這會連帶影響到社會性的實有，是否能真正地由個人道德的自主性所外加而來？還有以交互主體性 (intersubjectivity) 代替主體性的思惟，不僅是社會科學上需要的典範轉移。那交互主體性必要預設自主性的存在嗎？勞思光教授更分辨兩種自由：意識世界之「主宰性自覺性的道德自我」（內在的自由）與當前經驗世界中「客觀限制的彼此對立與社會實有性」（外在的自由）¹⁵。這兩種自由是否存在著何種互相隸屬的關係？這值得大家反思。

勞思光教授對哈伯瑪斯的後形上學與溝通行動理論，進行了一番深入地探討，有效地協助他突破主體性哲學的局限，參與了由意識哲學到交互主體性的溝通理性之方法論上的典範轉移。勞教授提出：

後形上學思維的觀念通過哈伯瑪斯的理論而展現其意義。從主體性到交互主體性的典範轉移 (paradigm shifting)，標指當代哲學的新道路。¹⁶

劉國英教授在二〇〇二年的〈勞思光先生與後現代思潮〉中，便已指出勞思光教授取法於哈伯瑪斯之哲學方法論上的轉移：

哈貝馬斯自信其溝通理性論成就非凡，而關鍵之處就在於他在方法論上進行了所謂「典範轉移」(paradigm shift)：他以溝通理性取代以單一主體為中心的理性，以交互主體之間的對話之進路 (dialogical approach) 取代意識哲學 (philosophy of consciousness) 之進路。¹⁷

¹⁵ 勞思光著，劉國英編：《虛境與希望——論當代哲學與文化》，頁 172-181。

¹⁶ 勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁 179。

¹⁷ 華梵大學哲學系主編：《「勞思光思想與中國哲學世界化」學術研討會論文集》（臺北：文建會，2002年），頁 216。

李明輝教授在〈獨白的倫理學亦或對話的倫理學？〉中用獨白與對話的對比，比較康德的自律倫理學與哈伯馬斯的溝通倫理學，深入討論其中之理論差異。李教授以協商倫理學（即溝通倫理學）想要兼顧理想性與具體性的目標，反而會兩頭落空。因為哈伯馬斯的「普遍化原理」把普遍主義的道德原則與民主的正當性原則曖昧地混合起來¹⁸。

雖然哈伯馬斯的溝通倫理學是一個可以繼續提供給學者參考的理論：如何進行一番自我主體理論的重建，促使我們展望著更為自由開放而意義豐盈的主體性，以及足以開展合理化與多元文化的交互主體性。但是勞思光教授也洞察出哈伯馬斯對於主體性的內在世界了解太少，以此做為道德哲學尚需要一番道德語言的特殊語用規則，來安置有關道德意識的特殊問題¹⁹。我們需要針對道德價值之實質的規範與內涵，進行一番深入地研討，在此儒家成德之學與心性理論似乎蘊含了豐富的思想資源可供參考。

五、「理分」觀念蘊含了何種型態的具體「道德情境」考量？

勞教授在《中國哲學史》中延續孔孟儒學之「正名」議題，把原屬於政治範疇的問題，延伸普遍化而論及「直」概念與一般的價值判斷。不同於葉公以「其父攘羊，而子證之」為「直」，勞教授指出孔子以「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，則可知孔子心目中的「父子」關係與「路人」關係不同，因此所應盡之合理職分，即「理分」應當不同，此即表現出孔子對價值判斷一般原則的一種特殊肯定：價值之判斷非單單局限在普遍性的抽象思考；「價值在於具體理分之完成。」判斷每一事之是否合理，須考量不同個別的具體情境。勞教授特別舉出兩個事例說明其注重道德具體情境的思維。例如：搬運石頭之工作須考量每人之體力不同（老病或少壯）；又如：對於犯罪之懲罰須考量每人之年紀不同（成年或未成年）²⁰。就理論意義而言，勞教授此種對於「具體理分」的特殊肯定，即蘊含了儒家內通於道

¹⁸ 李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年），頁173。

¹⁹ 參閱勞思光著，劉國英編：《危機世界與新希望世紀——再論當代哲學與文化》，頁173。

²⁰ 參閱勞思光：《新編中國哲學史》，卷1，頁124-125。

德生活，外及於政治原理之價值理論的基本原則，並要求人人處處各依其不同具體情境各盡其所應當盡之道德意義，或政治意義的合理職分。在此兼顧了義務論倫理學之注重道德原則與德性倫理學之重視道德具體情境的考量。

六、結 論

勞思光教授在完成代表作《新編中國哲學史》之後，仍常常從「在世界中的中國」的學術視野與文化哲學的理論架構，重新闡釋中國傳統哲學的義理精微所在。特別是儒家心性之學的道德價值，更是勞教授屢次強調與闡發的重心。

不落門戶之見的勞思光教授，屢次界定自己的哲學思想，不能被歸類為「當代新儒家」的哲學。本文特別從奠基於儒家成德之學的向度，展示勞教授對德性自我理論的建構，雖仍然重視道德主體性的建立，但已經向哈伯瑪斯的「互為主體性」與和會朱陸之「主客融合」開放發展。再者勞教授的德性自我理論，建立在義務論倫理學重視道德原則與道德判斷的確定性之上，並透過自我轉化與社會轉化以成聖成賢與為君子、為大人的人格典型，以及「理分」觀念，融入德性倫理學之重視道德理想的實踐目標與道德具體情境的考量。